



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 4. Junio de 2019
ISSN: 2448 – 8941

EL CÍRCULO HERMENÉUTICO EN *SER Y TIEMPO*
DE M. HEIDEGGER. UN VAIVÉN ENTRE LA OBJETIVIDAD
FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL Y EL VÉRTIGO
ONTOLÓGICO-POLÍTICO

THE HERMENEUTICAL CIRCLE IN *BEING AND TIME*
BY M. HEIDEGGER. A SWING BETWEEN
PHENOMENOLOGICAL-TRANSCENDENTAL OBJECTIVITY
AND ONTOLOGICAL-POLITICAL VERTIGO

Marco Antonio Hernández Nieto
Universidad de Salamanca, España

maranherni@gmail.com

117

Propondremos interpretar *Ser y tiempo* de Heidegger a partir de la problemática del círculo hermenéutico, como punto crítico medular en el que se juegan tanto el brío cuanto el colapso del proyecto filosófico pretendido por Heidegger, aún deudor en esos momentos del modo de pensar trascendental, en una relación compleja y nada evidente con la fenomenología de Husserl. Prestaremos especial atención a las consecuencias que todo ello tiene para el problema de la objetividad en la corriente de la hermenéutica, en la filosofía contemporánea y en el panorama político reciente.

In this paper we aim at interpreting Heidegger's *Being and Time* drawing on the notion of hermeneutic circle, understood as a critical point in which both the rise and the collapse of the philosophical project intended by Heidegger, who in that moment still depends on transcendental thinking, and who is bonded in complex and not at all evident relation with Husserlian phenomenology. We focus on its consequences for the problem of objectivity in hermeneutical tradition, more generally, in contemporary philosophy, and in actual political panorama.

Palabras clave: Heidegger | *Ser y tiempo* | Hermenéutica | Círculo hermenéutico | Filosofía política contemporánea

Key words: Heidegger | *Being and time* | Hermeneutics | Hermeneutic circle | Contemporary political philosophy

a mis compañeros Noé y Agata

Nos ocupamos aquí¹ del problema del círculo hermenéutico o círculo de la comprensión en *Sein und Zeit*, que aquí leemos como un libro de ontología política, de militancia desde la filosofía [no en el sentido de las sombras [alargadas] de los *Schwarze Hefte* y el ciprés nacional-socialista; nuestro enfoque es, de hecho, más bien justamente el inverso].

En su obra de 1927, entendida como obra de ontología política, M. Heidegger plantea con extraordinaria radicalidad el problema del círculo hermenéutico, y rara vez se ha reparado en ello. Heidegger lo deja realmente muy abierto. Pero, al ser un problema metodológico grave, también ensaya una cierta respuesta: una vía trascendental, y desde la fenomenología [es decir, dentro del área de influencia de la fenomenología, la cual sin duda 'alcanza' a una obra que está dedicada «con admiración y amistad» a E. Husserl]. La bibliografía secundaria en torno a Heidegger² apenas lo ha subrayado:³ la problemática del círculo hermenéutico es un punto crítico medular en el que se juegan tanto el brío cuanto el colapso del proyecto filosófico pretendido por Heidegger, aún deudor en esos momentos del modo de pensar trascendental, en una relación compleja y nada evidente⁴ con la fenomenología de Husserl. Prestaremos especial atención a las consecuencias que

¹ Este trabajo se realiza con ocasión de un contrato de investigador FPI-UNED en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED.

² La cual es, cuantitativamente, ya casi inabarcable. Nosotros nos atenemos a la recepción que Heidegger ha tenido entre grandes especialistas en su obra como G. Figal, H. G. Gadamer, H. Ott, O. Pöggeler, R. Schürmann, P. Sloterdijk, G. Vattimo, F. Volpi, etc., y entre los hispanohablantes, F. Duque, J. A. Escudero, A. Leyte, R. Maldonado, J. L. Molinuevo, J. M. Navarro, T. Oñate, R. Rodríguez, C. Segura, etc. Disentimos, por otro lado, de las lecturas que prosiguen la línea de V. Farías y E. Faye, que lamentablemente acostumbran a poner en riesgo el enorme interés que [sin duda] tienen debido al flirteo con cierto periodismo cuché.

³ Salvo, tal vez, así como Jorge Pérez de Tudela en "Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. N° 26 [Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1992], pp. 11-48.

⁴ Cfr. el clarificador texto de Günter Figal: "Heidegger y la fenomenología" en F. Duque, [ed.], *Heidegger. Sendas que vienen*. Vol. 1 [Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008], pp. 205-226.

todo ello tiene para el problema de la objetividad [tan importante para la fenomenología] en el pensamiento filosófico y político reciente.

CONTEXTUALIZACIÓN

Para dejar bien asentado el nivel conceptual hemos de centrarnos en el parágrafo § 32 de *Sein und Zeit*, titulado «El comprender y la interpretación», y contextualizarlo con cautela.⁵ Sin embargo, la terminología de ese parágrafo § 32 [«comprender», «interpretar», «previo», «como», «sentido», «círculo», «rigor científico», «fundamentación científica»...] se vincula con hallazgos que Heidegger había presentado en párrafos anteriores, en los que el «comprender» [*Verstehen*] ya se ha tematizado como un existenciario fundamental del *Dasein*.⁶ Y hemos de reparar primeramente en esto para entender adecuadamente la presentación que Heidegger realiza del círculo hermenéutico.

¿Por qué el «comprender» es un existenciario? En el «comprender» hermenéutico-existenciario se concreta la tesis heideggeriana según la cual el *Dasein* tiene el modo de ser de «“ver a través” de su existencia» [§ 6, p. 31]. El «*Verstehen*» define el ‘movimiento’ de la existencia, el ‘gesto’ del «le va»⁷ propio del «ser al que le va su ser» [§ 9, pp. 53-54], en suma, la estructura de la «proyección».⁸ Dicho de otra manera: si el «le va» y el «existir» son en esencia un «comprender», no es sino porque abren y son ‘iluminadores’. El «comprender» es el «ver» del *Dasein*, en dos sentidos: a) con respecto a sí mismo: «le va» su ser, ‘empuña’ su ser, se da posibilidades o incluso se priva de ellas [y del «precursor estado de resuelto»] para huir al «uno» de la cotidianidad [§ 55, pp. 294-295]; y b) con respecto al ser. Pero –y aquí la clave– estos dos sentidos están inseparablemente unidos, se dan

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. Ed. cast., trad. José Gaos [Madrid, FCE, 2001]. Citaremos parágrafo y paginación [entre paréntesis cuando sea directamente en el cuerpo del texto] ateniéndonos a esta traducción que tanto condicionó la recepción en castellano del *pensar* del primer Heidegger.

⁶ Ya que tiene su esencia en la constitución o forma de ser propia del *Dasein*, que es la cura, cuyo fundamento a su vez reside en la temporalidad [tal que, en última instancia, la «iluminación» del «ahí» y del «comprender» se retrotrae a la «unidad extática de la temporalidad» [§ 69, p. 379].

⁷ El *Dasein* se comprende a sí mismo «partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo» [§4, p. 22]. «Le van» su existir y sus posibilidades. En tanto que «poder ser», en tanto que «ser posible», al *Dasein* «le va» su ser –y consecuentemente, el *Dasein* es así «preontológico»: ‘se acerca’ al ser, ya que «abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo» [§ 31, p. 162; paralelamente § 68, p. 364].

⁸ «Y sólo porque el ser del “ahí” debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque es lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: “¡Llega a ser lo que eres!”» [§ 31, p. 163].

“al unísono”: «en el comprender reside existencialmente la forma de ser del *Dasein* como “poder ser” [...]; el comprender es el ser de tal “poder ser”». Es decir: «en el proyectar sobre posibilidades es ya anticipada una comprensión del ser» y, en definitiva, el comprender es «la forma fundamental de todo abrir en la forma del *Dasein*» [§ 31, p. 161; § 31, p. 165 y § 36, pp. 189-190, respectivamente]. La idiosincrasia existencial del «comprender» coincide con el «ahí», con el «estado de abierto del *Dasein*», conforme al cual decimos que «él mismo es la iluminación» [*Ibíd.*, §28, p. 150]. Nos acercamos así al quid del asunto: el «comprender» es el existencial del *Dasein* que hace de nexo entre el *Dasein* [ese «ser, en cada caso, mío»] [§ 9, p. 53] y el ser [«la pregunta por el sentido del ser», que da origen a *Ser y tiempo*].⁹

Pero, en consecuencia, se trata de un nexo ontológico [«existencial»], y no epistemológico. ¿Por qué? ¿En qué consiste tal nexo, tal «ver» que no es epistemológico, ni teórico, ni metafísico, incluso podría decirse: un «ver» que no es ni empírico ni lógico? A esta cuestión se responde precisamente en el párrafo § 32. Aquel «ver» consiste en un círculo. El comprender es circular, no deductivo, ya que pertenecemos al ser, y además, lo anticipamos. Anticipamos un ser al que ya pertenecemos. La filosofía se desenvuelve en círculos, el pensar es pensar del «claro», en el nexo de esa “ventana” ontológico-hermenéutica que es el comprender.

El importante matiz, que podemos atisbar especialmente desde lo que se ha venido en llamar el segundo Heidegger, es que el «ver» del comprender heideggeriano es en realidad una «escucha del ser», un «pensar del ser», un «comprender del ser» [con el doble genitivo]. El lenguaje es lenguaje del ser, no del *Dasein*, aun cuando el *Dasein* –en tanto que *Da*– sea quien mora en el «claro» y quien espera el acontecimiento.¹⁰

El comprender es circular, y es un tipo de círculo que se corresponde con lo que la hermenéutica clásica romántica, desde J. Gustav Droysen, Fr. Ast y Schleiermacher, llama «círculo hermenéutico», pero también en las hermenéuticas tradicionales, especialmente la textual.¹¹

ESTRUCTURA DEL «CÍRCULO» EN SER Y TIEMPO § 32

⁹ Que este nexo del «comprender» es una decisiva clave de lectura de *Ser y tiempo* es algo que en parte puede ser apoyado basándonos en declaraciones del propio Heidegger [cfr. v. gr. *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque [Madrid: Tecnos, 2011]; p. 62.

¹⁰ Cfr. v. gr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte [Madrid: Alianza, 2006]; o bien trad. R. Gutiérrez Girardot [Madrid: Taurus, 1970].

¹¹ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Hans-Ulrich Lessing [ed.], trad., y Prólogo de Carlos Moya Espí [Barcelona: Península, 1986]. Remitimos también a lo que ya trabajamos en: Marco Antonio Hernández Nieto, “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico” en *Revista Tales*. N° 4 [Madrid: 2011], pp. 45-56.

El central¹² § 32 es en gran medida un metadiscurso, una teoría de la racionalidad y del discurso. Heidegger acomete en él una autolegitimación del método fenomenológico que él usa [«analítico-existencial», aquí empero fundamentado en términos ontológicos [«existenciales»]. Veámoslo en dos pasos.

a) Interpretación y comprensión: *Vorstruktur*

Empieza Heidegger el párrafo declarando que la «interpretación» es el desarrollo de un «comprender», que a su vez ya sabemos que es siempre un «ver en torno» [frente al meramente teórico y óptico «dirigir la vista» a lo «ante los ojos»], es decir, un “contacto” «ante-predicativo» o pragmático con los entes: estos últimos se presentan «a la mano», «algo como algo», «algo para», y no meramente «ante los ojos» [puro objeto independiente al puro sujeto, al que se accede a través de la vista o de experimentos]. Lo que se «ve» es siempre ya remitido a una «totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente» [§ 32, p. 167]. En este sentido, la estructura del «comprender» es denominada por Heidegger estructura de «previo»; es la anticipación, que al cabo tiene que ver con la proyección. La existencia del *Dasein*, sus experiencias, etc. no ocurren en el vacío, sino en una estricta inserción en un «plexo de relaciones» y «significatividad» del que se envuelve el *Dasein* [§§ 15-18], esto es, en un «mundo» en el que siempre es ya el *Dasein* [que es por ello un «ser en» o un «ser-ya-en»; y en definitiva, un «ser en el mundo»]. El *Dasein* siempre se envuelve de un «mundo», pero normalmente [«cotidianamente», «inmediata y regularmente»] va más lejos y no solo se envuelve, sino que “se enreda” dentro de [«es cabe», «se cura de»] ese “envoltorio” del mundo huyendo de su facticidad y del abanico de posibilidades que él es [«derrumbando» tal ser-posible, «aquietándolo», «cerrándolo»]: este fenómeno es la «caída» [§ 38]. Atendiendo pues a estos tres existenciales, «existencia» [en el sentido de ser-posible], «facticidad» y «caída», llegamos ya a avistar la «cura», que es «el ser del *Dasein*», así estructurada: «pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe [los entes que hacen frente dentro del mundo]»,¹³ y que es al cabo

¹² Hemos dedicado tres trabajos a elucidar dicha centralidad, unida a la problemática del *vaivén* en la hermenéutica filosófica contemporánea. Son los siguientes: “La sirena varada, y el salino *vaivén*. Paul Ricoeur y el círculo hermenéutico: objetividad vs. Relatos” en Oñate, T., J. L. Díaz Arroyo, P. Zubía, M. A. Hernández Nieto, y L. D. Cáceres [eds.], *Con Paul Ricoeur: espacios de interpelación. Tiempo, dolor, justicia. Relatos* [Madrid: Dykinson, 2016], pp. 261-298; “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío” en Oñate, T. et. al. [eds.], *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones* [Madrid: Dykinson, 2013], pp. 221-246; y “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, art. cit.

¹³ Cfr. Los pasajes § 41, p. 213; § 50, p. 273; § 58, p. 309; y § 74.

lo que Heidegger, aunque no lo mencione en este párrafo § 32, está ya perfilando en la senda del «comprender» qua «previo». Dicho de un modo más lato, con el ejemplo de la percepción visual: no se puede mirar sin ya estar interpretando [sin desplegar un comprender, es decir, una remisión a mundo, a un «sentido» –§ 32, p. 169–]. O expresado en el lenguaje de su discípulo Gadamer: «La comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión»; y de forma negativa: «la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad».¹⁴

Bajo la «comprensión» en virtud de la cual es posible, la «interpretación» tiene ya delimitado su campo de posibilidades, que entonces podemos denominar «situación» o “circunstancia” [J. Ortega y Gasset], el «tener previo», la posición [Vorhabe]. Pero por ello mismo, siguiendo este campo conceptual, tirando de este “hilo”, la «comprensión» delinea «“un dirigir la vista” que señala aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido» [§ 32, p. 168]. Es decir, la posición condiciona la visión, la previsión o «ver previo» [Vorsicht]. Y naturalmente, el lenguaje o la expresión ya están también condicionadas por el previo «ver» y el previo estar situado: «la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un “concebir previo” [Vorgriff]» [loc. cit., cursivas nuestras]. En suma: «La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto» [loc. cit.].

En fin: anticipación de «sentido» que obedece a la *pertenencia* a un mundo.

Hasta aquí [Ibíd., p. 170] tendríamos una “primera parte” del pasaje § 32 de *Sein und Zeit*, culminando con la afirmación de que la propia investigación que abre la obra [§ 1], dedicada al replanteamiento de la pregunta por el ser, sólo puede hacerse en la forma de cuestión sobre el «sentido» del ser para el *Dasein* que comprende y lo anticipa. La comprensión, repetimos, opera aquí de nexo hermenéutico-ontológico entre *Dasein* y ser.¹⁵ Y todo esto, como veremos ahora, marca una manera de hacer filosofía.

b) El círculo y «las cosas mismas»

A partir de aquí, Heidegger va a contraponer frontalmente su modo de hacer filosofía al modo tradicional de pensar: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...]. Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resulta-

¹⁴ Hans George Gadamer, *Verdad y método* II, trad. Manuel Olasagasti [Salamanca: Sígueme, 2006], pp. 111 y 179, respectivamente. Cursivas nuestras.

¹⁵ Cfr. los pasajes de § 32, p. 170; § 43, p. 232; § 44, pp. 247 y 251 y § 63, p. 343 [con frecuencia muy importantes en la lectura que de Heidegger maneja Gianni Vattimo].

dos científicos sin moverse en un *círculo*, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Ahora bien, este “círculo” es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus*» [§ 32, pp. 170-171].

El conocimiento científico «pide el rigor de la demostración fundamentativa. La demostración científica no puede dar ya por supuesto aquello que tiene por misión fundamentar» [loc. cit.]. Heidegger propone e intenta poner él mismo en marcha un tipo de filosofar notablemente distinto a ese *logos* tradicional imperante¹⁶. En este sentido, hace un guiño a las disciplinas en las que el círculo hermenéutico es más acusado [menciona a la historia y la filología, que tienen por tarea la interpretación], aunque le achaca a éstas no haber aprovechado su especificidad e incluso su superioridad [loc. cit., p. 172], debido a que no fundamentaron ontológicamente, ni radicalizaron, ni por tanto celebraron la clásica distinción de Droysen entre explicar [*erklären*] y comprender [*verstehen*], sino que se acomplejaron y permitieron la dependencia y decaimiento del *verstehen* hermenéutico con respecto al punto de vista positivista predominante y vanidoso, cuyo rigor cognoscitivo se resignaron a no alcanzar.

Pero tal rigor científico es falso, está mal concebido. El rigor se alcanza de otra manera. Del «*factum*» [loc. cit., p. 171] que es el círculo hermenéutico no se puede salir, es un círculo ontológico [es una estructura del *Dasein*]. Y tampoco habría de ser deseable salir, añade Heidegger, ya que «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo» [loc. cit., p. 171].

La gran pregunta es: ¿de qué forma se consigue eso, esa “entrada justa” en el *círculo*? Pero, pedir algo tan ambicioso desde el punto de vista epistemológico, ¿no es traicionar la circularidad del *círculo*? ¿No es empezar comprendiendo mal el círculo hermenéutico y el problema de la interpretación? A Heidegger le preocupa en *Ser y tiempo* radicar las interpretaciones a la «apertura» más «original», distinguible [¿cómo? ¿con qué criterio?] de las aperturas que no prolongan la «precomprensión» en la senda adecuada, y en ese sentido afirma que en el círculo hermenéutico «se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original [...] [y ella es posible] cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico» [loc. cit., pp. 171-172].

¹⁶ Contra el que Heidegger polemizó también de modo célebre dos años después, en 1929, en *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri [Barcelona: Cruz del Sur, 1963]; lección que será después motivo de confrontación para R. Carnap, quien como representante del neopositivismo combate la postura heideggeriana en su magnífico artículo de 1932 sobre “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico* [Madrid: FCE, 1993], pp. 66-87.

Lo cual no es poco pedir. En realidad, Heidegger se adelanta aquí a una objeción que estábamos dispuestos a hacerle ya en cualquier momento: dentro de la pertenencia al círculo, si comprender es siempre precomprender y anticipar «sentidos», ¿cómo discernir, digamos, la «analítica existencial» adecuada de la inadecuada? ¿No hay nada a lo que adecuarse? ¿Cómo discernir la ontología de la esquizofrenia [como acusará, recientemente, Mario Bunge], o de las pseudoproposiciones [R. Carnap]? Heidegger se adelanta a la objeción, y nos dice que eso es precisamente lo que hay que «evitar», que hay que «asegurar el tema científico» incardinándolo a «las cosas mismas», a cuyo través tenemos el lugar por donde se ha de entrar en el círculo. –Pero, insistimos... ¿cómo? ¿No es estar dentro del círculo un “circular” constante? ¿O es que «las cosas mismas» son el centro de la circunferencia? Y bien, ¿la estructura del «previo» permite que haya centro de la circunferencia, que haya centro geométrico? ¿Permite incluso que haya radios geométricos? ¿No está el círculo en cada Dasein mismo –«El ente al que en cuanto “ser en el mundo” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular» [loc. cit., p. 172]–? O mejor: ¿no es el ser mismo circular? ¿Es pertinente y consecuente que Heidegger hable de algo así como «las cosas mismas»? ¿Tiene el interpretar algo así como una «función», y más extraño aún: algo así como una función «constante», «primera» y «última»? La interpretación que así lo señala desde una pretendida posición trascendental, ¿por qué no es reconocida como interpretación ni como «precomprensión»?

Prosiguiendo esta línea crítica de preguntas, en lo que sigue insistiremos desde diferentes planos en las controvertidas decisiones trascendentales de Heidegger involucradas en su «senda» del parágrafo § 32, y con ello, también, en *Sein und Zeit* y en toda su primera etapa filosófica, de impronta fenomenológica y aún volcada en un cierto paradigma de la *objetividad*.

CORTOCIRCUITO TRASCENDENTAL Y VAIVENES EN EL CÍRCULO

Se trata más bien de un único problema, que ya hemos presentado en las últimas líneas, pero que se puede desplegar desde diversas facetas o niveles. Aquí destacaremos cinco, de entre las cuales nos interesa particularmente el prisma político que mencionaremos en último lugar, y hacia el cual iba encaminado todo este trabajo.

I. A nivel teórico fuerte, metodológico. Lo trascendental en Filosofía

La primera faceta es, tal vez, la más perceptible, y probablemente la que más han subrayado los especialistas en la obra de Heidegger. El propio

Heidegger, décadas más tarde, también reparará en el problema.¹⁷ Como decimos, es en efecto fácilmente identificable en el texto de 1927: por ejemplo, no hay más que fijarse en el primer párrafo del parágrafo § 32 [p. 166], donde encontramos expresiones como «se funda existencialmente en»; o también, algo más adelante, en ese mismo parágrafo [p. 167], el dualismo explicitado entre lo «original» y lo «derivado» –dualismo que caracteriza todo el parágrafo § 32, y en general, todo *Ser y tiempo*–; y más muestras, en expresiones como «estructura existencial y apriorística», «se funda» y «esenciales fundamentos» [ibíd., p. 168], «estructura original del ser del “ser ahí”» [ibíd., p. 169]; y un largo etcétera.

Este doble componente metodológico-discursivo en el lenguaje, pensar y proceder heideggeriano –a saber, de una parte el proceder de la «senda» y la “aproximación” al círculo hermenéutico y su apertura indecible, y de otra parte la búsqueda trascendental de estructuras y fundamentos ontológicos–, caracteriza notablemente al primer Heidegger. Y es algo generalizado en la tradición hermenéutica:¹⁸ el movimiento entre bruscos vaivenes. Aproximaciones al vértigo de lo indecible..., para a continuación recular a la retaguardia de la objetividad, y viceversa.

El siguiente gráfico pretende dar cuenta de mencionados “saltos” y vaivenes que, por lo demás, son a los que se refieren también las otras cuatro facetas que vamos a atender.

¹⁷ Por ejemplo, en *Carta sobre el humanismo*, op. cit., así como en *Tiempo y ser*, op. cit. Dentro de este último volumen, Heidegger hace alusión clara a su “enredo” trascendental de *Ser y tiempo* en el “Protocolo”, en pp. 58-59, 61-63 y 77-78.

¹⁸ Así lo hemos trabajado en los últimos años, en los estudios aludidos en la nota al pie 11 [supra].

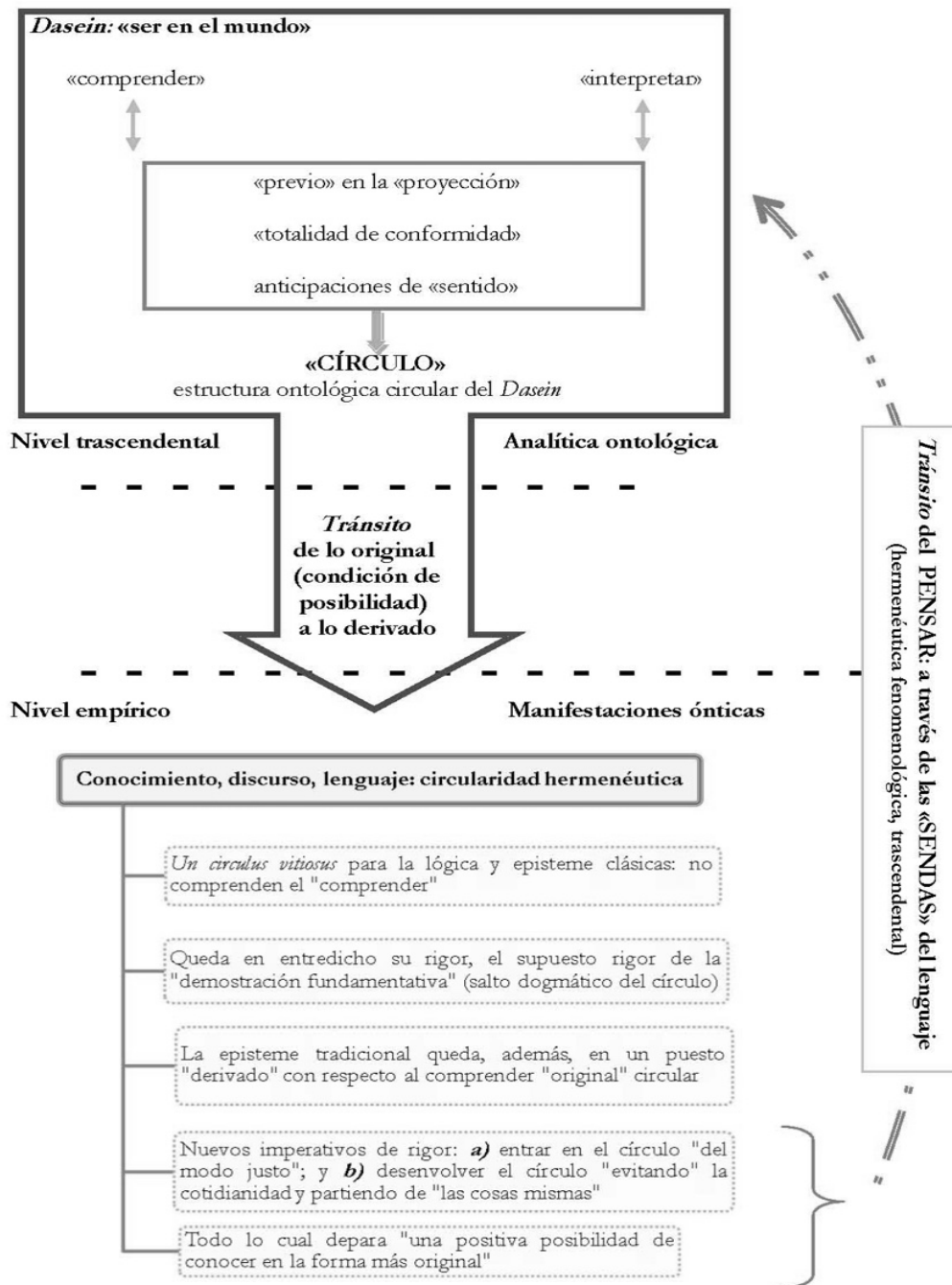


Figura 1. Estructura del § 32, representativa de la estructura que seguiría toda la investigación de Ser y tiempo. Fundamental reparar aquí en los [al menos] dos saltos de las líneas puntuadas, esos dos tránsitos que, además, suman una estructura circular verdaderamente controvertida. ¿Círculo hermenéutico, o carambola trascendental que esquivia/cierra el círculo [cortocircuitado], para garantizar la fundamentación y la cientificidad?

II. A nivel de la tensión teoría-praxis: problema de la «cotidianidad»

Podemos denominar “dilema de la cotidianidad o tensión teoría-praxis”¹⁹ [una tensión entre lo teórico y lo práctico que no habría de tener lugar si el círculo hermenéutico no fuera quebrado, ocluido, evadido o abandonado] al siguiente callejón epistemológico al que se ve impelida la investigación de Heidegger [que identificamos, lo volvemos a subrayar, teniendo muy en cuenta las observaciones autocríticas del propio Heidegger después de su *Kehre*]. Si no quiere volverse un discurso vacío o no fundado, la «Analítica» o «hermenéutica» del *Dasein* tiene que atenerse a la propia existencia tal cual es –tal cual le afecta óntico-ontológicamente [§§ 3-5]–. Dicho de otro modo: Heidegger, como fenomenólogo de la existencialidad del «ser-ahí» no solo no puede dejar de existir mientras hace su investigación [esto es una obviedad frívola], sino que además el caso es que tiene a la existencia misma como tema, de hecho su propia existencia se ve involucrada como materia de estudio. La existencia «cotidiana y regular» [o también denominada en *Sein und Zeit* «existencia de término medio»] se vuelve entonces totalmente irrenunciable para una fenomenología del *Dasein* rigurosa; es más, ello es lo que la define con respecto a la antropología y la metafísica clásicas, que no se ocupaban de la existencia «de carne y hueso» [como había dicho Unamuno, en un sentido epocal muy cercano a Heidegger], sino de una «esencia» llamada «Hombre»...

Pero, a la vez, el problema está en que lo más normal y cotidiano parece coincidir siempre con lo superficial e irreflexivo; aquello que forma parte de la rutina del ‘vulgo’ es la mayoría de las veces ‘vulgar’. La existencia que con regularidad desarrollamos en sociedad es una existencia despersonalizada, estereotipada bajo la forma que el ‘vulgo’ decide como *statu quo*. Entonces, una ontología fenomenológica [y, debe entenderse también que esta consideración se extrapola a buena parte de la racionalidad filosófica] se coloca ante el dilema de que si es fiel a la existencia de la praxis cotidiana no es fiel a la existencialidad de la existencia, y si en cambio empieza por buscar una fidelidad teórica a la existencialidad de la existencia... ¿dónde la halla? ¿En qué recinto de la praxis la justifica y la salva de la pura elucubración? ¿Dónde estarían las estructuras «propias» del *Dasein*? Si «inmediata y regularmente» el *Dasein* permanece en un «estado de no resuelto» o «impropiedad» [§ 35 y ss.], ¿con qué derecho puede afirmarse que originariamente el *Dasein* «propio» se define por su «precursor estado de resuelto» y no más bien lo inverso? ¿Dónde se establece el criterio que marca el acceso a los existenciales «propios» [condiciones de posibilidad] e «impropios» [secundarios, derivados]? ¿Un modo de ser resulta ya «im-

¹⁹ Para una documentación mínima de todo este complicado problema, atiéndase al menos a los pasajes: § 5, § 7, § 10 [p. 62 n.], §14 [p. 79], § 25 [p. 131]; § 32 [en especial p. 171]; § 38 [p. 199]; §42 [muy importante p. 220]; §58 [pp. 306 y 314] en vínculo con el § 59 [pp. 314-315, 318 y 320]; el fundamental § 63 y por último § 64 [p. 349].

propio» por ser cotidiano? ¿Qué modo de ser y de interpretar no es ni cotidiano ni impropio? Todos nos movemos ya [es un «factum»] en cierta comprensión «preontológica» del ser [§ 1, p. 13; § 2, p. 15], que empero nos hace estar «lejanos» de su escucha, ya que esta precomprensión es calificada como «encubridora» [§ 5, p. 26]. ¿Por qué? Y: ¿con respecto a qué otra precomprensión aquélla resulta encubridora?

Esta problemática está muy presente,²⁰ reiteramos, tanto en el apartado § 32 como a lo largo de *Ser y tiempo*, en su columna vertebral además, y no es sencillo determinar si esta tensión teoría [trascendental, existencial] –praxis [cotidiana] está o no del todo “resuelta” por el filósofo alemán–.

Obviamente, Heidegger –para quien el *Dasein* es «ónticamente lo más cercano» pero «ontológicamente lo más lejano» [Ibíd., §§ 5 y 63]– era muy consciente del problema y señala una cierta salida del callejón, salida a la que puede objetársele como ya hemos dicho cierta “carambola” trascendental, es decir, cierto abandono de la incertidumbre del círculo hermenéutico para entrar en él «de modo justo», conforme a «la cosa misma» y «asegurando el tema científico» de la senda –de la interpretación–. Por lo demás, parece que las únicas pistas que para lograrlo Heidegger muestra como «criterio» tienen que ver el *Stimmung* de la angustia y con el «precursor» «estado de resuelto» que es la muerte [Ibíd., § 74, p. 414].

Siempre Heidegger reivindica la necesidad de tener en cuenta «la cotidianidad del término medio», la comprensión «preontológica»; pero a la hora de la verdad, a la hora de determinar los existenciales fundamentales y fundamentadores y de reivindicarlos como tales, parece que Heidegger se desprende de la cotidianidad como de un lastre.²¹ ¿Qué ocurre entonces?

III. A nivel argumentativo, lingüístico y de discurso

Llamemos “L₁” al discurso de la filosofía, el método fenomenológico-hermenéutico, las «sendas» del pensar que es capaz de ir abriendo caminos fundamentales. Llamemos “L₂” al lenguaje de la cotidianidad, el que todos usamos a diario y que Heidegger señala como «derivado»; tal que “L_H” sería el lenguaje «originario» que posibilita el derivado y que Heidegger sitúa en el existencial de «el habla» [§ 34]; por último [aunque podríamos seguir acumulando estratos y lenguajes], podríamos denominar “L_E” al lenguaje que presenta todo esto: el lenguaje de Martin Heidegger, el lenguaje editorial escrito de *Ser y tiempo*. Pues bien, ¿qué sucede con este “L_E”?

²⁰ Ver todo esto en paralelo con § 63, pp. 342-343; y por supuesto también con § 2, p. 17. Así mismo, además del §32, resultan indispensables las siguientes referencias: § 27, p. 147; § 37, p. 194; § 38, p. 199; y § 79, p. 437-438; en ellas, Heidegger defiende que entre la comprensión «propia» y la «inauténtica» no hay más que un mero «movimiento» existencial, interpretativo [ya hemos hecho notar que es en este tipo de pasajes en los que Heidegger es más sensible a *la importancia de no alterar ni intervenir en la escucha el círculo hermenéutico*].

²¹ Véase § 59, pp. 314 y 315.

Heidegger, obviamente, lo querrá considerar como un "L₁". Y bien, ¿qué hace a "L₁" [$\dot{L}=L_E=L_H$?] un lenguaje diferente del "L₂"? Aporía: de una parte, si es un lenguaje del tipo de "L₂", ¿cómo puede "L_E"-"L₁" llegar a realizar una teoría sobre "L_H", y en general, sobre las estructuras ontológicas originales? Y por otro lado, tampoco "L_E"-"L₁" puede ser directamente un lenguaje del tipo "L_H", ya que entonces saltaría el círculo del comprender [lo cual tampoco es por sí mismo algo bochornoso, solo que ya... pertenecería a la episteme clásica –según dice el propio Heidegger, quien pretende a toda costa huir de dicha lógica tradicional–].

Una manera de salir de la aporía es intentar no salir del círculo –pero tampoco buscar «entrar de modo justo» en él, podríamos objetarle a Heidegger a la luz de lo elucidado hasta aquí–; tal vez consistiría en hacerse cargo de que efectivamente "L_E"-"L₁" es un lenguaje del tipo "L₂", y que ello no le resta cientificidad [como cabría esperar desde paradigmas epistemológicos clásicos] sino que se la acrecienta; o mejor que de cientificidad habría que hablar de capacidad para 'exprimir' el «pensar del ser» o aproximarse a él. Como ya hemos sostenido varias veces, Heidegger en *Ser y tiempo* [v. gr., en § 64, p. 342] suele acercarse a esta forma de "aprovechar" el círculo hermenéutico que tanto nos interesa, a ese «comprender» entendido como *Lichtung* y como acontecer de las interpretaciones.²²

Uno de los rasgos del pensamiento de Heidegger es que dista enormemente de ser ingenuo y apresurado cuando se trata de celebrar sus avances, que nunca presenta como avances argumentativos.

IV. A nivel epistemológico y ontológico. Vértigo, objetividad, fenomenología

Lo cierto es que al respecto del problema del círculo, Heidegger emite, pese a todo, afirmaciones muy sugerentes, que suelen coincidir, por cierto, cuando afirma que el tipo de filosofía que él hace es fenomenología. Ahora bien: ¿qué es la fenomenología? ¿Tiene algo que ver que ver con las «sendas perdidas», con los «caminos de bosque»?

El círculo hermenéutico es un núcleo vital extraordinario: por ahí pasa y late el problema de la superación de la metafísica, que trabajó Heidegger hasta la extenuación, y que condiciona y define a todas las ontologías del

²² Cfr. también Bontekoe, *op. cit.*, pp. 65-67, 80 y 82-91. En fin, por otro lado, para culminar toda esta lectura que venimos haciendo, acometida ante todo desde el segundo Heidegger [y especialmente desde la *Carta sobre el humanismo*], habría que interpretar [y "cambiar"] las referencias de Heidegger a la cura, a los existenciaros y al *Dasein* por la noción de «Da», por la índole de «vecindad» y «pastor del ser» que posee el *Da-Sein* [Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p. 57]. Realizar este cambio o interpretación no lo consideramos excesivamente forzado, teniendo en cuenta tanto las propias apreciaciones hechas por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* como su noción de «comprender» en *Ser y tiempo* entendida como «nexo» entre la «Análisis del *Dasein*» y la capital «pregunta por el ser» [esta forma de entender el «comprender» ya la hemos explicitado y justificado más arriba].

último medio siglo, en un mundo que ya no es la Europa de Westfalia [que a su vez, ya había supuesto el paso a una más que incipiente "era global"] ni la de Newton. ¿Qué significa seguir hablando de "objetividad" en el siglo XXI?

Así pues, enfoquemos, de una parte, el vértigo, la circularidad, la pura apertura. Así, de este lado del vaivén, la «Fenomenología» consistiría, a juicio de Heidegger, en «...permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo», dicho de otro modo, en «...preguntarle, digámoslo así, por su ser a entes ya "abiertos" previamente». Tal que «no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo». En definitiva: «abrir el a priori no es construir "apriorísticamente"» [§ 7, p. 45; § 29, p. 157; § 2, p. 17; y § 10, p. 62, respectivamente]

La riqueza y el poder sugestivo de estas afirmaciones de Heidegger son extraordinarios. Aluden a un «abrir» al que se engancha la fenomenología existencial intentándolo dejar, precisamente, «abierto»; una fenomenología cuya virtud innegable es que se presenta como escucha [aunque todavía en *Ser y tiempo* se aleja de proponerlo en sentido fuerte].²³

Y ahora, de otra parte, reparemos en el vaivén de Heidegger hacia la objetividad y la fundamentación. Tiene que ver, una vez más [curiosamente], con la fenomenología; en este caso, tiene que ver sobre todo con la recepción del método fenomenológico de su maestro Husserl. Recepción en la que la fenomenología deviene «analítica» o «hermenéutica» del *Dasein*, «ontología fundamental» [expresiones todas estas intercambiables en *Ser y tiempo*]. Se trata, para Heidegger, de identificar ese tándem recientemente aludido: lo original que sustenta a lo derivado; se trata de buscar las condiciones de posibilidad ontológicas, las estructuras fundamentales que determinan el modo de ser del *Dasein*. Y estas estructuras fundamentales se nos muestran fenomenológicamente... no en las vivencias de la conciencia [Husserl], sino precisamente en el existir mismo del *Dasein* [cuya esencia es la existencia, como reza el conocido § 9, p. 54], en sus «temples de ánimo», de los que la filosofía toma registro; y a partir de esos registros, la tarea es engarzar conceptualmente esos caminos abiertos, abriendo más significados o sendas para así profundizar la descripción fenomenológica del modo de ser del «ser ahí»... Heidegger, seguidor de un método fenomenológico pulido ontológicamente [con respecto a Husserl], dice 'seguir' a «las cosas mismas» tal y como son; la ontología fenomenológica tiene que 'traerse' a los fenómenos que analiza haciendo honor a su modo de

²³ Véase el capital pasaje de § 29, p. 157, y léase junto con Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, trad. Alberto Ciria [Madrid: Alianza, 2007], p. 27 y ss., Caminos de bosque, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte [Madrid: Alianza, 2012], p. 9; o, en definitiva, Carta sobre el humanismo, trad. R. Gutiérrez Giradot, *op. cit.*, pp. 9-11, 35 y 65-66.

ser en cada caso, adecuando el terreno conforme a su carácter, dejándolos 'hablar'. Y sin embargo, ¿puede tal vez objetarse –mal que le pese– que la sombra de la «fundamentación» y de la «construcción apriorística» persiguen a Heidegger? Para Heidegger, desde luego, no cabe duda de que no es simplemente así: «La "verdad" ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original» [§ 63, p. 343], o dicho de un modo netamente programático o solemne: «la filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna» [§ 7, p. 49].²⁴

Volvámoslo a recordar: Heidegger vincula las nociones de «ontología», «fenomenología», «hermenéutica» y «analítica del *Dasein*», en unas líneas sobradamente conocidas [§ 7, p. 48]. ¿Cómo, entonces, todo el capital del «negocio de la interpretación» [*ibíd.*] pasa a ser monopolizado por una fenomenología del *Dasein*? ¿Cómo [y por qué] se ha de convertir el círculo-senda en camino trascendental, y la ontología en episteme, mal que le pese? ¿Cómo comprender ese vaivén, esa oscilación que, ora excluye la fundamentación en favor de la senda y las espirales, ora ocluye el círculo y recupera la necesidad de varar y fundamentar?

V. A nivel político. Ser-Lenguaje-Normatividad

En las condiciones de indecidibilidad abiertas por el círculo hermenéutico, ¿cómo y hasta qué punto está permitido legislar?²⁵ Es decir: ¿cómo y hasta qué punto está permitido la recuperación del pathos fundamentero de la objetividad, después de Heidegger? e incluso: después de Nietzsche. Pues Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, de Nietzsche, data de ya casi siglo y medio. Tampoco es demasiado tiempo... [y aun así, ha sido suficiente para determinar a todas las teorías de la imbricación entre saber y poder, entre lenguaje y normatividad, entre historia y violencia, etc. W. Benjamin, M. Foucault, J. Deleuze, J. Derrida, G. Vattimo...]. En el caso de Heidegger, apenas ha llegado a pasar medio siglo de algunos de sus textos más pro-

²⁴ Estas palabras no solamente se hallan en un párrafo muy destacado, sino que además están en directa conexión con el párrafo final de la obra, § 83 [p. 469], donde leemos una afirmación idéntica...aunque se retracta pocas líneas después en esa p. 469-470, donde apela nuevamente a la prioridad la pregunta por el ser...[el movimiento de vaivén resulta ahí no solo palmario, sino vertiginoso; un final de torbellino para *Ser y tiempo* –lo cual, por lo demás, nada nefasto implica para la obra, sino que precisamente tal índole abierta la "conecta" aún mejor con la producción heideggeriana posterior–].

²⁵ Esta problemática la hemos abordado desde el punto de vista de la temporalidad en: Marco Antonio Hernández Nieto, "Temporalidad y política: arritmias. [En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard]", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 65 [Universidad de Sevilla, 2015], pp. 77-92. Pero donde más hemos insistido en este problema es en *ídem.*: "La interpretación: ontología y política...", art. cit.

fundos y problemáticos, y tal vez los poco más de setenta años que nos separan de su Carta sobre el humanismo no sean suficientes para darle la vuelta a toda una civilización, en torno a aquello de «el pensar perteneciente al ser, oye al ser [...]. El pensar es –esto quiere decir: el ser se ha ocupado y hecho cargo de su esencia. Ocuparse y hacerse cargo de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir: amarla, poder querer»²⁶.

Dicho de otro modo: el precio de la objetividad y de la normatividad es realmente caro... El amar [Heidegger²⁷] y la vida misma [Dilthey²⁸, Nietzsche²⁹] entran en jaque cada vez que llevamos a cabo el salto trascendental más allá del círculo, es decir, cada vez que el vaivén nos retorna a la orilla y exorciza [Derrida³⁰] el vértigo. Los argumentos y objeciones a las teorías de la objetividad y a las filosofías trascendentales han sido muy numerosos, y rara vez se escuchan contraargumentos a las mismas [más allá del obvio y psicológicamente respetable horror vacui ante el relativismo moral –respetable, pero no es un argumento, sino un miedo–]: por ejemplo, y por solo recopilar unos pocos: a) argumentos que atañen a la epistemología, a la ontología del lenguaje y a la ontología estética [acceso a la objetividad, y su inviable pública [de]mostración en tanto que objetividad pura, en definitiva, el problema del acceso privilegiado a “La Hoja de Rutas de la Verdad”]³¹; b) otros a nivel político-pedagógico [¿quién ostenta y “aplica” la Verdad? Y ¿por qué?]³², y relativos a los flujos bidireccionales indeseablemente contaminados entre saber y poder en la tradición moral y política del humanismo occidental [Nietzsche, Foucault, Marcuse, Sloterdijk...]³³; c) hay un tercer tipo de argumentos, que involucran el plano directamente ontológico: nos referimos a

²⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp. 10-11.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Cfr. W. Dilthey, *op. cit.*, pp. 184-185.

²⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual [Madrid: Alianza, 2004], pp. 63-65.

³⁰ Cfr. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. J. Martín [Madrid: Fundamentos, 1997], pp. 91-260.

³¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Ed. Bilingüe, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, ed. Bilingüe [Barcelona: Ed. Crítica & Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2004.]

³² Cfr. v. gr. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, trad. M^a T. D’Meza [Barcelona: Gedisa, 2010]. V. gr. pp. 91-92 y 119-120.

³³ De Nietzsche ya hemos mencionado su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés [Valencia: Cuadernos Teorema. Univ. Valencia, 1980]; pero también cabría aludir a *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [Il Intempestiva], Ed. cast., trad. y notas de Germán Cano [Madrid: Biblioteca Nueva, 2010]. En el caso de Michel Foucault, podemos escoger sin duda *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, [Madrid: Siglo XXI, 2006]; en Herbert Marcuse es un hito *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Barcelona: Ariel, 2008]; y en el caso de P. Sloterdijk, su sobresaliente ensayo *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Martín Heidegger*, ed. cit.

[el devenir de un ser que ya es] la interpretación³⁴; d] en cuarto lugar, J.-F. Lyotard [como ya en su día W. Benjamin] ha mostrado lo problemático de las teorías de la objetividad en relación con la ontología de la temporalidad y la filosofía de la historia, ante el riesgo del avenimiento a metafísicas de los grandes metarrelatos³⁵; e] la filosofía del lenguaje reciente también tiene mucho que decir al respecto de los diferentes estatutos de la objetividad, y cabría hacer mención a los debates con el extensionalismo y el pragmatismo, etc., que involucran a nombres tan sobresalientes como Saul Kripke, Tyler Burge, Robert Brandom, Richard Rorty, etc.³⁶

Estos argumentos, ampliamente documentados, están íntimamente unidos, y esa intersección es la que concentra, justamente, el vértigo del círculo hermenéutico, el vértigo que provoca el hecho de asumir que, como mínimo, «la filosofía tiene hoy en día la responsabilidad de dejar de pensar en términos de esencias eternas»³⁷. Y subrayamos en ello «responsabilidad», pues la cúspide de la problemática, lo más urgente, son las motivaciones políticas, las implicaciones prácticas que tiene el hecho de abortar el círculo hermenéutico en nombre de paradigmas de la «objetividad» que han sido puestos en tela de juicio una y otra vez a lo largo de la historia, y más aún en los dos últimos siglos.

Es así mismo la batalla del “final de la metafísica”, en la que la Fenomenología también tuvo y sigue teniendo mucho que decir. Lo cual vuelve necesario, a nuestro entender, tener en cuenta la reinserción de la Fenomenología en el contexto en el que surgió, marcado por la revisión de la Modernidad y de la Civilización Occidental. Son serias las dificultades para la relación teoría-praxis a día de hoy. Es, la nuestra, una mala época

³⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit.; Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit.; Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, ed. trilingüe [Madrid: Cátedra, 1998], IV, 2, 1003a 33 – 1005a 18, pp. 162-170.

³⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Trad. M. A. Rato, [Madrid: Cátedra, 1987]; o también *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Trad. Horacio Pons [Buenos Aires: Manantial, 1998]. En cuanto a Benjamin, cfr. *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Trad. Jesús Aguirre [Buenos Aires: Taurus, 1989].

³⁶ Al menos deseamos aludir al ensayo de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Trad. J. Fernández Zulaica [Madrid: Cátedra, 2001], así como a Robert Brandom, *Hacerlo explícito, Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. A. Ackermann y J. Rosselló [Barcelona: Herder, 2005], en lo que pueda llegar a tener –sin duda, a nuestro juicio– de debate con Saúl Kripke, *El nombrar y la necesidad*, trad. M. M. Valdés [México: UNAM, 2005].

³⁷ Palabras de Gianni Vattimo, “Más allá de la hermenéutica, Entrevista a cargo de Gabriel Aranzueque”, en AA. VV, *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, ed. a cargo de Gabriel Aranzueque y Prólogo de Olivier Mongin [Madrid: Cuaderno Gris, 1997], pp. 457-465, p. 463. Donde también leemos que «podría decirse que mi discurso sobre la violencia es completamente hermenéutico, es decir, se trata de un discurso que identifica la violencia con *la interrupción del juego de la interpretación*» [ibíd., p. 464, cursivas nuestras].

para el trazado de "Teorías", y para el estatuto epistemológico y metafísico de la «objetividad» [y también político]. La fábula del asno y la zanahoria, tal es el cortocircuito del círculo hermenéutico. Lo cual, de suyo, no habría de alarmarnos. Solo que... no todo el mundo está dispuesto a mantenerse en un nivel estético [el gusto] o en una ontología del devenir. En cualquier caso, y mientras sigamos "dentro" [el margen... ¿no queda muy "dentro", constitutivamente "dentro"?], es decir, mientras no reencontremos ese «amarla, poder querer» al que apunta Heidegger [y no logremos, ¡delirio!, darle la vuelta a la civilización], el abanico es amplio entre los dos extremos. Esto es, entre el vértigo temerario [que poéticamente habite el hombre la tierra] y la sedienta objetividad atemorizada [que se reafirme «el nombrar y la necesidad» [Kripke], la «crítica y convicción» [Ricoeur]. Decimos atemorizada, porque se trata acaso del temor a reconocer que el reino es de un niño, y obrar en consecuencia.

Y es el problema del círculo hermenéutico [y particularmente, tal y como Heidegger lo traza en *Ser y tiempo*, y en el parágrafo § 32] uno de los hitos conceptuales, filosóficos e históricos donde más atronadoramente palpitán el vaivén y el vértigo, y por tanto también la sed de objetividad, el temor horrorizado. El círculo en que se recuerda que el decir del ser era, en Parménides, el decir de una diosa, cantado en un poema; lo cual en efecto posiblemente no sea tan ajeno a ese niño-tiempo que juega a los dados del aforismo 52 de Heráclito. El círculo donde se reconoce que la diferencia es diferencia, y que en la herencia es la interpretación de una huella³⁸ sin origen, que siempre difiere, hiere, *difhiere*. El círculo de la *difhiere*. Del honesto³⁹ y creativo silencio ante tan agitada y turbadora melodía;⁴⁰ un juego [escénico, *poíesis*] para el pensar y para la *polis*⁴¹. Interpretación y vértigo. ¿Quién sigue pensando que la filosofía podría salir del círculo y llegar más lejos [más lejos todavía, si cabe]?

³⁸ Creemos impensable comprender la problemática del círculo hermenéutico sin ponerla en vinculación con la deconstrucción de J. Derrida, que va más lejos [e hila más fino] que la restitución del Sentido [y de la objetividad] que aún se aprecia en H. G. Gadamer, en P. Ricoeur o en el G. Vattimo de los 90 y de los últimos años. Si bien es cierto que a nivel de filosofía política, de teología y de temporalidad, el mesianismo de Derrida se queda a su vez más corto que el Vattimo de los 70-80, el J.-F. Lyotard de los 80 y, desde luego, que el segundo Heidegger y que Nietzsche [hitos, estos cuatro últimos, de una comprensión vertiginosa y más radical del círculo hermenéutico].

³⁹ Hans-George Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., pp. 178-179.

⁴⁰ Wilhelm Dilthey, op. cit., pp. 184-185.

⁴¹ Aristóteles, *Poética*, ed. trilingüe V, García Yebra [Madrid: Gredos, 1992].

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARISTÓTELES [1998], *Poética* ed. cast. trilingüe, trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- [1998], *Metafísica*, ed. trilingüe, trad. Valentín García Yebra. Madrid: Cátedra.
- AYER, A. J. [1993], *El positivismo lógico*. México: FCE.
- BENJAMIN, W. [1989], *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus.
- BONTEKOE, R. [1996], *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey: Humanities Press.
- BRANDOM, R. [2005], *Hacerlo explícito, Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. A. Ackermann y J. Rosselló. Barcelona: Herder.
- DERRIDA, J. [1997], "La farmacia de Platón" en *La diseminación*, trad. J. Martín. Madrid: Fundamentos.
- DILTHEY, W. [1986], *Crítica de la razón histórica*. Ed. cast., trad. y Prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Península.
- FOUCAULT, M. [2006], *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI.
- GADAMER, H. G. [2006]., *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- HERNÁNDEZ NIETO, M. A. [2011], "Apuntes en torno al verstehen hermenéutico-ontológico" en *Revista Tales*. No. 4. Madrid.
- HERNÁNDEZ NIETO, M. A. [2015], "Temporalidad y política: arritmias. [En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard]" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 65. Universidad de Murcia.
- HEIDEGGER, M. [2007], *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- [2012], *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza,
- [2006], *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- [1970], *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez Giradot. Madrid: Taurus, 1970.

- [2001], *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. Ed. cast., trad. José Gaos, México: FCE.
- KRIPKE, S. [2005], *El nombrar y la necesidad*, trad. M. M. Valdés. México: UNAM.
- LYOTARD, J. F. [1987], *La condición posmoderna*, trad. M. A. Rato. Madrid: Cátedra.
- [1998], *Lo inhumano, Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- MARCUSE, H. [2008], *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel.
- NIETZSCHE, F. [2004], *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- [1980], *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés. Valencia: Cuadernos Teorema. Univ. Valencia.
- [2010], *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [II Intempestiva], ed. trad. y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RORTY, R. [2001], *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, G. [1997], "Más allá de la hermenéutica, Entrevista a cargo de Gabriel Aranzueque" en AA. VV, *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Madrid: Cuaderno Gris, pp. 457-465.
- [2010], *Adiós a la verdad*, trad. M^a T. D'Meza. Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L., [2004], *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, ed. bilingüe, Barcelona: Ed. Crítica & Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- SLOTERDIJK, P. [2004], *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Martín Heidegger*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid: Siruela.